

TAFSIR IDEOLOGIS DALAM KHAZANAH INTELEKTUAL ISLAM

Mohammad Subhan Zamzami

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Pamekasan, Madura
subhanzamzami@gmail.com

Abstract: One of the causes is not the end of the study the Koran is the Koran contains many possible meanings (*Wujûh al-Ma'ânî*) continuous potential can be explored and interpreted in accordance with the methods and tendencies interpreter. Therefore, no wonder the result was rich in meaning and interpretation is different, so lure the attention of others to re-refine and refuse to offer a different perspective. This viewpoint difference is attributed to the possibility of the many meanings of the Koran, also due to socio-cultural and areas of specialization of each interpreter. Ideology and political upheaval Muslims initial period stimulate the birth of the leaders of rival political and theological thinking bolder and varied. As evidence, if at the time of the Prophet and the Companions interpretation of verses *mutashâbih* tend to be avoided, the interpretation of later generations of the same paragraph as the focus of their attention and more wide open. So also with the interpretation of the Koran political interests and ideological bias increasingly widespread.

Keywords: Ideology, political, *mutashâbih*.

Pendahuluan

Proses pewahyuan al-Qur'an memang sudah berhenti sejak 14 abad lebih yang lalu, tetapi sejak itu pula hingga sekarang al-Qur'an selalu menjadi referensi utama mayoritas umat Islam dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam ibadah maupun muamalah. Statusnya sebagai kitab suci menjadikannya seperti sebuah medan magnet yang mampu menarik perhatian para pengkajinya, baik Muslim maupun non-muslim. Meski mereka telah mencurahkan sebagian besar perhatian, pikiran, tenaga, dan otak dengan menggunakan aneka ragam metode guna memahami al-Qur'an, tetapi kajian al-Qur'an tidak pernah mengenal kata final.

Salah satu penyebab ketidakfinalan kajian al-Qur'an adalah al-Qur'an mengandung banyak kemungkinan makna (*wujûh al-ma'ânî*) yang terus-menerus bisa digali dan potensial ditafsirkan sesuai metode dan kecenderungan penafsir. Oleh karena itu, tidak heran hasil penafsirannya pun kaya makna dan berbeda-beda, sehingga memancing perhatian orang lain untuk kembali menyempurnakan dan menolaknya dengan menawarkan sudut pandang berbeda. Perbedaan sudut pandang ini selain disebabkan oleh kemungkinan banyaknya makna al-Qur'an, juga disebabkan sosio-kultural dan bidang spesialisasi masing-masing penafsir.

Penafsir dengan bidang spesialisasi sejarah, misalnya, lebih memberikan porsi banyak pada kisah dan berita-berita, seperti al-Tha'labî dan al-Khâzin. Para sufi lebih menitikberatkan pada penafsiran esoteris-metaforis seperti Ibn al-'Arabî. Penafsir yang memiliki kecenderungan sains lebih menitikberatkan pada model penafsiran ilmiah dan mengesampingkan aspek al-Qur'an yang lain seperti al-Ṭanṭâwî. Para pakar fikih seperti al-Jaṣṣāṣ dan al-Qurṭubî banyak membahas persoalan fikih dan memenangkan mazhab fikihnya di atas mazhab fikih lain dalam tafsirnya. Sebagian penafsir dengan spesialisasi teologi cenderung membela akidah mereka dalam tafsirnya seperti Fakhr al-Dîn al-Râzî dari kalangan Sunnî, al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr serta al-Zamakhsharî dari kalangan Mu'tazilah. Poin terakhir ini merupakan fokus artikel ini, yaitu pemetaan tafsir berdasarkan perbedaan teologi.

Tafsir, Ideologi, dan Politik

Dalam pembukaan bukunya, Ignaz Goldziher mengutip pendapat seorang pendeta bernama Peter Werenfels yang membenarkan apa yang dinyatakan tentang Injil, "Setiap orang mencari keyakinannya dalam kitab suci ini, dan secara spesifik ia menemukan apa yang ia cari di dalamnya."¹ Dalam tradisi Islam, pendapat Werenfels ini mirip dengan pendapat 'Alî b. Abî Ṭâlib tentang al-Qur'an, "Al-Qur'an ditulis dengan goresan di antara dua sampul. Ia tidak berbicara. (Agar bisa bersuara) al-Qur'an perlu penafsir, dan si penafsir adalah manusia."² Baik Werenfels maupun

¹Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), 3.

²Khalid Abou Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004), 47.

‘Alī tampak ingin menegaskan bahwa sebuah kitab suci agama rentan disalahtafsirkan demi kepentingan individu dan kelompok sehingga sangat potensial dijadikan sebagai tameng klaim kebenaran kelompok mereka.

Pendapat ‘Alī di atas tidak muncul dari ruang hampa, tetapi ia muncul sebagai respons terhadap pengkafiran Khawârij yang bermuara dari penafsiran mereka terhadap ayat al-Qur’an. Sebelum Khawârij tampil dengan penafsirannya, pihak Mu‘âwiyah b. Abî Sufyân telah menggunakan al-Qur’an demi kepentingan politik mereka pada saat terdesak dalam perang Siffin, yaitu mengangkat al-Qur’an sebagai strategi menghindari kekalahan dari pihak ‘Alī. Penggunaan al-Qur’an demi kepentingan kelompok semacam ini baru dikenal pada saat itu, sementara pada zaman Nabi, Abû Bakr al-Şiddîq, ‘Umar b. al-Khaţţâb, dan ‘Uthmân b. ‘Affân belum begitu kentara. Meski tidak dapat dipungkiri penyusunan al-Qur’an dalam satu mushaf dan penyeragaman bacaannya juga ditengarai berlatar belakang motif politik, yaitu penyatuan barisan umat Islam, tetapi motif politik semacam ini tidak bisa disamakan dengan penggunaan al-Qur’an oleh Khawârij dan pihak Mu‘âwiyah yang cenderung mengeksploitasi al-Qur’an.

Sejak saat itu, setiap kelompok politik dan teologi bersaing membangun dan mengembangkan pemikiran mereka sebagai titik tolak kebijakan mereka. Sebagai masyarakat Arab yang menjunjung tinggi kedudukan teks sebagaimana penghargaan tinggi mereka terhadap naskah-naskah sastra Jâhiliyah, mereka tentu sangat menyadari kedudukan al-Qur’an di tengah komunitas umat Islam kala itu, sehingga pemikiran politik dan teologi mereka juga sangat bergantung pada teks suci ini. Hal ini selaras dengan pendapat Toshihiko Izutsu bahwa hampir semua konsep pokok dalam teologi Islam diambil langsung dari teks al-Qur’an, dan dalam banyak kasus terminologi teologis tidak lain merupakan penjelasan skolastik dan teoretik terhadap kata-kata dan frasa al-Qur’an.³

Keadaan ini kian rumit ketika kita mengetahui sejarah penafsiran al-Qur’an periode awal termasuk dalam rumpun periwayatan hadis yang juga berupa teks dan proses kodifikasinya tidak bisa dipisahkan dari

³Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an* (Yogyakarta: Tiara Wacana Karya, 2003), 44.

pertarungan politik dan teologi. Baik hadis maupun al-Qur'an acapkali mengalami eksploitasi demi kepentingan politis dan teologis ini. Perbedaannya, eksploitasi hadis demi kepentingan politik dan pengokohan teologi tertentu cenderung menempuh cara pemalsuan hadis sebanyak-banyaknya, sedangkan eksploitasi al-Qur'an demi dua tujuan tersebut lebih pada penafsiran apologis-tendensius daripada memalsukan ayat al-Qur'an yang relatif sangat sedikit. Karena sejarah penafsiran al-Qur'an awal tidak bisa dipisahkan dari rumpun periwayatan hadis, maka pemetaan penafsiran al-Qur'an berdasarkan perbedaan aliran teologi juga masih erat kaitannya dengan dua hal. *Pertama*, pergolakan ideologi dan politik umat Islam periode awal. *Kedua*, proses kodifikasi ilmu-ilmu keislaman pada abad II-III H.

Pergolakan ideologi dan politik umat Islam periode awal, misalnya, tidak hanya melahirkan kelompok politik Mu'âwiyah dan Khawârij sebagaimana telah diungkap sekilas di awal pembahasan, tetapi secara alamiah kemudian menstimulasi lahirnya gembong-gembong politik dan teologi tandingan dengan pemikiran yang lebih berani dan bervariasi. Sebagai bukti, jika pada masa Nabi dan para sahabat penafsiran terhadap ayat-ayat *mutashâbih* cenderung dihindari, penafsiran generasi setelahnya terhadap ayat serupa seakan menjadi fokus perhatian mereka dan semakin terbuka lebar. Begitu juga dengan penafsiran al-Qur'an bias kepentingan politis dan ideologis semakin marak.

Berkaitan dengan fenomena ini, Goldziher memberikan bukti bahwa tafsir-tafsir klasik telah mengindasikan penafsiran sektarian ini. *Pertama*, berkaitan dengan Khawârij, ia menukil tafsir al-Ṭabarî. Dalam tafsir ini, al-Ṭabarî menyebutkan pendapat ayah Mas'ab b. Sa'ad tentang tafsir QS. al-Ra'd [13]: 25 yang ditujukan bagi kelompok ini.⁴

Penafsiran ini menempatkan posisi Khawârij sebagai pihak yang sangat dirugikan, karena mereka diibaratkan seperti pengingkar janji dan tidak patuh kepada Allah, melakukan kerusakan di muka bumi, mendapatkan laknat dan kelak akan masuk neraka. Jika penafsiran seperti ini memang sudah diketahui sejak masa Nabi, maka sudah pasti tidak akan ada umat Islam yang mau bergabung apalagi bangga menjadi bagian kelompok Khawârij.

⁴Goldziher, *Mazhab Tafsir*, 316-317.

Kedua, Goldziher menyebutkan Khawârij di sisi lain juga mengeluarkan, dari ayat al-Qur'an, beberapa poin penting yang dijadikan alasan permusuhan mereka dengan 'Alî dan dalil legitimatif atas pembunuhan yang dilakukan oleh Ibn Muljam atas diri 'Alî. Dengan mengutip *al-Milal wa al-Nihal*, karya al-Shahrastânî, ia menyebutkan QS. al-Baqarah [2]: 204 tentang hak-hak 'Alî dan ayat 207 setelahnya dikaitkan dengan konteks pembunuhan 'Alî.⁵

Ketiga, Goldziher menyebutkan pendapat Muḥammad b. Sîrîn (w. 110 H/729 M) tentang surat al-Ghâfir ayat 68-70. Ia berkata, "Jika ayat ini (terkait dengan orang-orang yang hidup semasa dengan Nabi serta orang-orang yang memperdebatkan ayat-ayat Allah) tidak ditujukan kepada paham Qadarîyah, maka sesungguhnya aku tidak mengetahui kepada siapa ayat ini diturunkan."⁶

Keempat, Goldziher menyebutkan bahwa tafsir-tafsir klasik telah menampilkan ayat-ayat dalam al-Qur'an yang mencela Banî 'Umayyah, meskipun secara *de facto*, dalam pandangan Islam pada umumnya, Banî 'Umayyah adalah klan yang diakui sebagai pemimpin (penguasa) legitimit, baik dalam hal ketakwaan maupun kewaraannya. Hal itu terjadi, menurutnya, karena kebencian para ahli tafsir pada Banî 'Umayyah yang telah mengubah hal-hal yang sakral dalam Islam menjadi perkara yang bersifat duniawi (profan) dan mencampur-aduk kemaslahatan Islam dengan kekuasaan yang hanya tertuju pada aspek duniawi semata.⁷

Kelima, Goldziher menyebutkan bahwa para ahli tafsir dari kalangan Banî 'Abbâsiyah yang mengonsentrasikan aktivitas pergerakan mereka yang mirip sebuah gerakan politik untuk menentang lawan-lawan mereka, dengan mengkaji al-Qur'an untuk membenarkan mazhab, menguatkan penafsirannya, dan berpijak pada itu, mereka menemukan penafsiran-penafsiran kaum Sunnî sebagai pintu masuk serta sekaligus menguatkan penafsiran mereka.⁸

Dalam lima poin di atas, Goldziher sama sekali tidak menyinggung pengaruh proses kodifikasi ilmu-ilmu keislaman pada abad II-III H. Padahal proses kodifikasi ini memiliki pengaruh sangat penting bagi

⁵Ibid.

⁶Ibid., 318-319.

⁷Ibid.

⁸Ibid., 320.

perkembangan keilmuan Islam pada masa berikutnya. Menurut al-Dhahabî sebagaimana dikutip oleh Muḥammad ‘Ābid al-Jābirî, ulama Islam mulai mengkodifikasi hadis, fikih dan tafsir pada tahun 143 H.⁹ Tentu maksud al-Dhahabî di sini adalah proses kodifikasi dalam tradisi Sunni, sedangkan tradisi Khawârij, Shî‘ah, dan kelompok teologi lain tidak termasuk. Menurut al-Jābirî, Shî‘ah mengklaim bahwa kodifikasi hadis, fikih, dan tafsir dalam tradisi Shî‘ah sudah rampung pada masa Ja‘far al-Ŝādiq (w. 148 H).¹⁰

Jika kita percaya dengan pendapat al-Dhahabî dan Shî‘ah ini, maka sebenarnya proses kodifikasi keilmuan Islam dalam tradisi Sunnî dan Shî‘ah berjalan dalam waktu bersamaan. Pertanyaan yang mencuat ke permukaan adalah jika memang berjalan dalam waktu bersamaan, lalu kenapa produk hadis, fikih dan tafsir mereka berbeda secara tajam? Tentu latar belakang pergolakan politis dan teologis sangat berperan dalam proses kodifikasi ini. Padahal menurut al-Jābirî, masa kodifikasi adalah kerangka acuan nalar Arab sehingga fakta-fakta, pertikaian-pertikaian dan kontradiksi-kontradiksi yang ada pada masa kodifikasi dan yang membentuk identitas historisnya adalah yang bertanggung jawab atas keberagaman ladang ideologi dan sistem pengetahuan dalam kebudayaan Arab serta keberagaman dan pertentangan pendapat dalam nalar Arab.¹¹ Dengan kata lain, semua pertikaian kelompok teologi resmi dibakukan pada masa ini, sehingga kita bisa merujuk pada masa ini guna mengetahui asal mula perbedaan keilmuan Islam, baik hadis maupun fikih dan tafsir. Jadi wajar bila penafsiran al-Qur‘an sejak masa kodifikasi hingga sekarang tidak menyatu dalam satu bingkai pemikiran teologi.

Jika dalam bidang hadis setiap kelompok sama-sama memiliki buku koleksi hadis otoritatif berbeda,¹² maka begitu juga dengan bidang tafsir.

⁹Muḥammad ‘Ābid al-Jābirî, *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 2006), 62.

¹⁰Ibid., 66.

¹¹Ibid., 71.

¹²Menurut Muḥammad Arkûn, Sunnî mengakui kompilasi hadis al-Bukhârî (w. 256 H/870 M) dan Muslim (w. 261 H/875 M), Shî‘ah Imâmiyah (*Ithnâ ‘Ashariyah*) mengakui kompilasi hadis *al-Kâfî fî ‘Ilm al-Dîn*, karya al-Kulaynî (w. 329 H/939 M) yang dilengkapi dengan kompilasi hadis Ibn Bâbawayh (w. 381 H/991 M) dan al-Ṭûsi (w. 460 H/1067 M). Sementara Khawârij memegang kompilasi *al-Jâmi‘ al-Ŝahîḥ* karya al-Rabi‘ b. Ḥabîb

Karya tafsir dalam tradisi Shî'ah Ithnâ 'Ashariyah sangat banyak, seperti *Tafsîr al-Ḥasan al-'Askarî*, karya al-Ḥasan al-'Askarî, *Tafsîr al-Qummî* karya 'Alî b. Ibrâhîm al-Qummî, *Majma' al-Bayân* dan *Jawâmi' al-Jâmi'*, karya Abû 'Alî al-Faḍl al-Ṭibrisî, *Tafsîr al-Ṣâfi* karya Mullâ Ḥasan al-Kâshânî, *al-Burbân fî Tafsîr al-Qur'ân*, karya Hâshim b. Sulaymân al-Baḥrânî, *Tafsîr al-Aṣfahânî*, karya Muḥammad Ḥusayn al-Aṣfahânî, *Mir'âh al-Anwâr wa Mishkâh al-Asrâr*, karya al-Laṭîf al-Kâzarânî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, karya al-Sayyid 'Abd Allâh al-'Alawî, *Bayân al-Sa'âdah fî Maqâmât al-Tbâdah* karya al-Sulṭân b. Muḥammad b. Ḥaydar al-Khurâsânî, *al-Ṭrfân fî Fiqh al-Qur'ân*, karya al-Miqdâd al-Ḥulî al-Asadî, *Tafsîr Âyât al-Aḥkâm*, karya Ḥasan Najfî Ṭûnî, *Tafsîr Alâ' al-Raḥmân*, karya Muḥammad Jawwâd al-Balaghî al-Najafî, *al-Tafsîr al-Mubîn*, karya Muḥammad Jawwâd Mughniyah, dan *al-Mîzân*, karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabâtabâ'î.

Selain dalam tradisi Shî'ah, penafsiran juga berkembang dalam tradisi Mu'tazilah. Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, banyak tokoh Mu'tazilah menulis tafsir al-Qur'an, tetapi hilang ditelan zaman.¹³ Di antara karya tafsir mereka adalah *Tanzîh al-Qur'ân 'an al-Maḥâ'in*, karya al-Qâḍî 'Abd al-Jabbâr, *Jâmi' al-Ta'wîl li Muḥkam al-Tanzîl*, karya Muḥammad b. Baḥr al-Aṣfahânî, *al-Kashshâf 'an Ḥaqâ'iq Ghawamiḍ al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqawîl fî Wujûb al-Ta'wîl*, karya Abû al-Qâsim Maḥmûd b. 'Umar al-Zamakhsharî, *Ghurur al-Fawâ'id wa Durar al-Qalâ'id*, karya al-Sharîf al-Murtaḍâ, dan *Ḥaqâ'iq al-Ta'wîl fî Mutashâbih al-Tanzîl*, karya al-Sharîf al-Riḍâ.

Sedangkan dalam kelompok Sunnî, tradisi penafsiran sangat marak yang seakan tidak berhenti dari generasi ke generasi dalam menghasilkan karya tafsir, seperti *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, karya Abû Ja'far al-Ṭabarî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Aẓîm*, karya Abû al-Fidâ' Ismâ'îl b. Kathîr, *al-Jâmi' li Aḥkâm al-Qur'ân*, karya al-Qurtubî, *al-Durr al-Manthûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'thûr*, karya Jalâl al-Dîn al-Suyûtî, *Mafâtîḥ al-Ghayb*, karya Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*, karya al-Qâḍî al-Bayḍâwî,

(akhir abad II/VIII M). Lihat Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 2.

¹³Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 275.

al-Baḥr al-Muḥîṭ, karya Abû Ḥayyân, *Madârik al-Tanzîl wa Ḥaqâ'iq al-Ta'wîl*, karya Abû al-Barakât 'Abd Allâh b. Aḥmad al-Nasafi, *Rûḥ al-Ma'ânî*, karya al-Alûsî, *al-Manâr*, karya Muḥammad 'Abduh dan Rashîd Riḍâ, dan *Fî Zilâl al-Qur'ân*, karya Sayyid Quṭub.

Semua karya tafsir di atas lahir dari tradisi berbeda, sehingga corak penafsirannya pun berbeda terutama dalam bidang fikih dan teologi. Bahkan karya tafsir dalam satu tradisi pun corak fikih dan teologinya tidak murni sama, tetapi semakin terkotak-kotak kecil. Dalam tradisi penafsiran Sunnî, misalnya, sebagian karya tafsir dalam bidang fikih lebih identik bahkan membela salah satu *madbhab* fikih, seperti tafsir al-Qurṭubî condong pada fikih Mâlikî dan tafsir al-Jaṣṣâṣ condong pada fikih Ḥanafî. Demikian juga dalam bidang teologi. Karya-karya tafsir dalam satu tradisi bisa mengandung sub aliran teologi berbeda. Sebagai bukti, tafsir *Mafâṭîḥ al-Gḥayb* karya al-Râzî bercorak Ash'ariyah dan tafsir al-Jaṣṣâṣ bercorak Maturidîyah.

Aneka ragam tafsir di atas membuktikan bahwa al-Qur'an bisa ditafsirkan sesuai dengan tendensi penafsir. Banyaknya ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan akidah merupakan faktor utama terbukanya penafsiran semacam ini, karena mau tidak mau penafsir akan berkomentar sedikit atau banyak tentang ayat tersebut ketika berhadapan dengannya. Akibatnya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada satu karya tafsir pun yang tidak mengandung tendensi teologis, baik sedikit maupun banyak. Menurut Faisol Fatawi, al-Qur'an sebagai teks merupakan korpus terbuka yang sangat potensial untuk menerima segala bentuk eksploitasi, baik berupa pembacaan, penerjemahan, penafsiran, hingga pengambilannya sebagai sumber rujukan.¹⁴

Hanya saja disadari atau tidak pembacaan, penerjemahan dan penafsiran dengan menggunakan corak tertentu dan mengabaikan corak lain mengurangi kualitas penafsiran. Abdul Mustaqim menggunakan ungkapan lain dalam menjelaskan fenomena ini. Menurutnya, al-Qur'an mengandung banyak kemungkinan makna (*yaḥtamil nujûb al-ma'nâ*) sehingga membatasi penafsiran ayat dengan satu pengertian, atau satu

¹⁴M. Faisol Fatawi, *Tafsir Sosiolinguistik: Memahami Huruf Muqatha'ab dalam al-Qur'an* (Malang: UIN-Malang Press, 2009), 3.

model paradigma saja merupakan bentuk reduksi dan distorsi terhadap keluasan kandungan interpretasi al-Qur'an itu sendiri.¹⁵

Tafsir Lintas Kelompok Teologi

Karya tafsir lintas kelompok teologi sangat banyak dan tidak mungkin merinci satu persatu guna mendapatkan informasi setiap kelompok teologi, maka pembahasan artikel ini hanya fokus pada dua karya tafsir yang bisa dianggap mewakili setiap kelompok, yaitu *al-Kashshâf 'an Ḥaqâ'iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûb al-Ta'wîl*, karya Abû al-Qâsim Maḥmûd b. 'Umar al-Zamakhsharî dari Mu'tazilah dan *Maḥfûḍ al-Ghayb*, karya Fakhr al-Dîn al-Râzî dari Sunnî.

1. *Al-Kashshâf* karya al-Zamakhsharî

a. Biografi al-Zamakhsharî

Ia bernama lengkap Abû al-Qâsim Maḥmûd b. 'Umar al-Zamakhsharî al-Khawârizmî. Ia lahir di Zamakhshar, sebuah daerah di Khawarizm, pada hari Rabu tanggal 27 Rajab 467 H. Ia hidup dari keluarga miskin, tetapi ia suka menuntut ilmu. Ia pergi ke Bukhara, Muru, Khurasan, Mekkah, Syam, dan Baghdad. Di antara gurunya adalah Maḥmûd b. Jarîr al-Ḍabbî al-Asfahânî dan Abû al-Ḥasan 'Alî b. al-Muzaffar al-Naysâbûrî. Ia hidup semasa dengan Ibn 'Aṭîyah al-Andalûsî, al-Ghazâlî, Ibn Mâjah, al-Shahrastânî, al-Juwaynî, al-Râghîb al-Aṣfahânî, dan Ibn 'Asâkir. Ia hidup pada masa kekuasaan kelima khalifah 'Abbâsiyah.¹⁶

Al-Zamakhsharî adalah seorang imam besar dalam tafsir, hadis, sastra, dan pengarang karya-karya cemerlang. Ia meninggal di Jurjânîyah di Khawarizm pada malam Arafah tahun 538 H.¹⁷ Ia seorang Mu'tazilah dan sangat anti terhadap para sufi serta sering mencela mereka.¹⁸

¹⁵Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan* (Yogyakarta, Logung Pustaka, t.th.), 19.

¹⁶Abû al-Qâsim Maḥmûd b. 'Umar al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf 'an Ḥaqâ'iq Ghawâmiḍ al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûb al-Ta'wîl*, Vol. 1 (Riyad: Maktabah al-'Ubaykân, 1998), 5-14.

¹⁷al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 304-305.

¹⁸Khayr al-Dîn al-Zirkilî, *al-A'lâm: Qâmûs wa Tarâjim li Ashbar al-Rijâl wa al-Nisâ' min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustashriqîn*, Vol. 7 (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 2002), 178.

b. Metode Penafsiran al-Zamakhsharî

Berdasarkan pengakuannya, al-Zamakhsharî menulis *al-Kashshâf* karena permintaan kerabatnya dari kalangan Mu'tazilah. Ia merampungkan tafsir ini selama lebih dari 30 tahun.¹⁹ Sebagaimana karya tafsir pada umumnya, penafsiran *al-Kashshâf* sesuai dengan urutan surat dalam mushaf Uthmânî. Berdasarkan metode dan corak penafsiran dalam perspektif M. Ridlwan Nasir, *al-Kashshâf* termasuk dalam kategori *al-tafsîr bi al-ra'y* dari segi sumber penafsiran, *bayânî* dari segi cara penjelasan, *tafsîlî* dari segi keluasan penjelasan, *tahlîlî* dari segi sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan, dan *i'tiqâdî* dari segi kecenderungan aliran, yaitu Mu'tazilah.

Karena fokus pembahasan artikel ini adalah penafsiran teologis, maka hanya aspek inilah yang akan diungkap. Al-Zamakhsharî dikenal luas sebagai tokoh Mu'tazilah yang fanatik, sehingga unsur-unsur teologi Mu'tazilah bisa ditemukan dalam tafsir ini sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. Sebagai bukti atas tendensinya ini, ia menggunakan metode-metode berikut ini dalam penafsiran *al-Kashshâf*.

1) Takwil teks al-Qur'an sesuai dengan mazhabnya

Sebagai bukti, penafsirannya atas surat al-Qiyâmah ayat 22-23; *Wujûh yawma'idîn nâdirab ilâ rabbihâ nâdirab*. Ayat ini menegaskan bahwa orang mukmin bisa melihat Tuhan mereka di akhirat, tetapi Mu'tazilah menolak ini. Oleh karena itu, al-Zamakhsharî menafsirkan kata "*nâzirab*" dengan "*muntazirab*".

2) Penggunaan metafora dan imajinasi dalam takwil

Sebagai bukti, penafsirannya atas surat al-Baqarah ayat 255; *Wasi'a kursyuh al-samâwât wa al-arḍ wa lâ ya'ûdub hifzûhumâ wa huwa al-'alîy al-'azîm*. Menurutnnya, kata *kursî* dalam ayat ini untuk menunjukkan keagungan Allah, ia hanya bersifat imajinatif semata, pada hakikatnya kursi, duduk dan orang yang duduk tidak ada.

3) Pengalihan ayat *mutashâbih* menjadi ayat *muhkamah* jika bertentangan dengan mazhabnya

Sebagai bukti, ia menggiring pengertian QS. al-Qiyâmah [75]: 22-23 pada pengertian surat al-An'âm ayat 103.²⁰

¹⁹al-Zamakhsharî, *al-Kashshâf*, Vol. 1, 97-98.

²⁰Ibid., 20-24.

2. *Mafâtîh al-Ghayb* karya Fakhr al-Dîn al-Râzî

a. Biografi Fakhr al-Dîn al-Râzî

Ia bernama lengkap Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. ‘Umar b. al-Ḥusayn b. al-Ḥasan b. ‘Alî al-Tamîmî al-Bakrî al-Ṭibrîstânî al-Râzî. Ia bergelar Fakhr al-Dîn dan dikenal dengan Ibn al-Khaṭîb al-Shâfi‘î. al-Râzî lahir pada tahun 544 H dan wafat pada tahun 606 H.²¹ Di antara gurunya adalah Diyâ’ al-Dîn ‘Umar, Abû Muḥammad al-Baghawî dan al-Jîlî.²²

Al-Râzî hidup pertengahan kedua abad VI H. Masa ini merupakan masa sulit dalam kehidupan politik, sosial, intelektual dan akidah umat Islam. Daulah ‘Abbâsiyah sudah mencapai puncak kelemahannya. Berita perang Salib di Syam dan pasukan Tartar di belahan timur mengganggu tidur, menyulut emosi dan menyayat perasaan mereka. Pertentangan mazhab dan teologi menguat. Di Ray sendiri ada tiga mazhab, yaitu Shâfi‘iyah, Ḥanafiyah dan Shî‘ah. Aliran teologi juga banyak dan terjadi perdebatan panjang di antara mereka, seperti Shî‘ah, Mu‘tazilah, Murji‘ah, Baṭiniyah, dan Karamiyah.²³

b. Metode Penafsiran

Al-Râzî mengambil materi penafsirannya dari para imam tafsir, bahasa, dan tokoh Mu‘tazilah. Dari para imam tafsir ia mengutip Ibn ‘Abbâs, Ibn al-Kalbî, Mujâhid, Qatâdah, al-Suddî, dan Sa‘îd b. Jubayr. Dari pakar bahasa ia mengutip al-Aṣma‘î, Abû ‘Ubaydah, al-Farrâ’, al-Zujâj, dan al-Mubarrid. Dari kalangan penafsir ia mengutip Muqâtil b. Sulaymân al-Marûzî, Abû Ishâq al-Tha‘labî, Abû al-Ḥasan ‘Alî b. Aḥmad al-Wâhidî, Ibn Qutaybah, Muḥammad b. Jarîr al-Ṭabarî, Abû Bakr al-Bâqilânî, Ibn Fûrak, dan al-Qaffâl al-Shâshî. Dari tokoh Mu‘tazilah ia mengutip Abû Muslim al-Asfahânî, al-Qâḍî ‘Abd al-Jabbâr, dan al-Zamakhsharî.²⁴

Sebagaimana *al-Kashshâf* dan karya tafsir pada umumnya, penafsiran *Mafâtîh al-Ghayb* sesuai dengan urutan surat dalam mushaf ‘Utsmânî. Berdasarkan metode dan corak penafsiran dalam perspektif M. Ridwan

²¹Ibid., Vol. 1, 206.

²²Muḥammad Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Fakhr al-Râzî*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), 3.

²³Ibid., Vol. 1, 4.

²⁴Ibid., Vol. 1, 9.

Nasir, *al-Kashshâf* termasuk dalam kategori *al-tafsîr bi al-ra'y* dari segi sumber penafsiran, *bayânî* dari segi cara penjelasan, *tafsîlî* dari segi keluasan penjelasan, *tahlîlî* dari segi sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan, dan *i'tiqâdî* dari segi kecenderungan aliran, yaitu Ash'ariyah Sunnî.

Karena fokus pembahasan artikel ini adalah penafsiran teologis, maka hanya aspek inilah yang akan diungkap. Al-Râzî dikenal luas sebagai tokoh Ash'ariyah yang fanatik, sehingga unsur-unsur teologi Ash'ariyah bisa ditemukan dalam tafsir ini sebagai pembelaannya terhadap akidahnya. Sebagai bukti atas tendensinya ini, ia menggunakan metode-metode berikut ini dalam tafsir *Mafâtîh al-Ghayb*.

1. Takwil ayat-ayat *mutashâbih*

Sebagai bukti, penafsirannya atas QS. al-Mâ'idah [5]: 64; *Wa qâlat al-yahûd yad allâh maghlûlah*. Kata *yad* dalam ayat ini tidak diartikan secara harfiah sebagai “tangan”, tetapi ditakwil dengan pengertian lain, yaitu ayat ini merupakan ungkapan ketidakmungkinan memberi, karena frase *ghull al-yad wa bastuhâ* adalah majaz yang sudah dikenal tentang kikir dan kedermawanan. Padahal bagi kelompok Sunnî lain, Mujassimah, kata *yad* tetap ditafsirkan berdasarkan makna harfiahnya yaitu “tangan”, tetapi al-Râzî bersikukuh dengan penafsirannya dengan menyuguhkan argumentasi khas kelompok Ash'ariyah.²⁵

2. Dominasi penafsiran filosofis-teologis

Dalam tafsir ini, al-Râzî menitikberatkan pada penjelasan filosofis-teologis. Ia memenuhinya dengan pendapat para filosof dan jarang menggunakan hadis.²⁶ Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabî, hampir setiap kali al-Râzî melewati sebuah ayat hukum ia menyebutkan mazhab-mazhab para pakar fikih dengan mempromosikan mazhab Shâfi'iyah yang ia anut dengan bukti dan penalaran argumentatif. Ia juga menyebutkan persoalan-persoalan usul fikih dan sastra, meski pembahasannya tidak seluas pembahasan kosmologi. Kemudian al-Dhahabî menyimpulkan bahwa karya tafsir ini mirip ensiklopedi teologi dan kosmologi, karena aspek inilah yang dominan sehingga kadarnya sebagai karya tafsir berkurang. Menurut Abû Ḥayyân sebagaimana

²⁵Ibid., Vol. 12, 44-45.

²⁶Ibid., Vol. 1, 8-9.

dikutip al-Dhahabî, dalam karya tafsirnya al-Râzî mengumpulkan banyak hal secara panjang lebar yang tidak berkaitan dengan tafsir, sehingga sebagian ulama berkata, “Di dalamnya terdapat segala hal, kecuali tafsir.”²⁷

Dua tafsir ini menggambarkan secara jelas bahwa produk penafsiran al-Qur’an tergantung ideologi penafsir. Dengan kata lain, jika si penafsir seorang Mu’tazilah, maka produk penafsirannya pasti mengandung doktrin Mu’tazilah, sedangkan jika si penafsir seorang Sunnî, maka produk penafsirannya pasti mengandung doktrin Sunnî, dan begitulah seterusnya. Padahal menurut Amîn al-Khûlî sebagaimana dikutip M. Nur Kholis Setiawan, berbagai latar belakang intelektual, sosial, politik dan ideologi mempengaruhi hasil-hasil penafsiran yang pada gilirannya mengurangi misi utama yang dibawa al-Qur’an.²⁸ Misi utama sebagai kitab petunjuk semakin sempit dan terkotak-kotak dalam kepentingan parsial sektarian.

Kesimpulan

Penafsiran ideologis muncul karena dua faktor. *Pertama*, pergolakan politik umat Islam periode awal. *Kedua*, perdebatan teologis di antara mereka. Dua faktor ini mencuat ke permukaan setelah tragedi besar (*al-Fitnah al-Kubrâ*), terutama setelah perang Şiffin antara pihak ‘Alî b. Abû Tâlib dan Mu’âwiyah b. Abû Sufyân yang melahirkan Khawârij, Shi’ah dan kelompok pro Bani Umayyah. Setelah itu, kemudian muncul Qadariyah, Murji’ah, Mu’tazilah, dan Sunnî. Mereka seringkali terlibat dalam perdebatan politis-teologis dan berlindung di bawah teks al-Qur’an dan hadis.

Sebagai konsekuensinya, pengaruh pergolakan politik dan ideologi ini memengaruhi proses kodifikasi ilmu-ilmu keislaman, terutama tafsir. Pada masa ini setiap kelompok teologi mengkodifikasi disiplin keilmuan masing-masing yang produknya berbeda satu sama lain, sehingga memengaruhi disiplin keilmuan generasi setelahnya hingga sekarang. Tradisi Sunnî melahirkan penafsiran bercorak Sunnî, tradisi Shi’ah melahirkan penafsiran bercorak Shi’ah, tradisi Mu’tazilah

²⁷al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1, 210.

²⁸M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 11.

melahirkan penafsiran Mu'tazilah, dan begitu seterusnya. Bahkan tradisi yang sama bukan berarti corak penafsiran teologisnya juga sama, tetapi semakin terkotak-kotak dalam sekat perbedaan dalam satu rumpun teologi.

Fakta membuktikan bahwa kesamaan teks al-Qur'an bisa tampil dalam wajah tafsir berbeda-beda sesuai dengan latar belakang dan tendensi penafsir. Apalagi ditambah dengan kenyataan bahwa banyak ayat al-Qur'an berkaitan dengan persoalan akidah. Ini termasuk faktor penting terbukanya penafsiran tendensius ini, karena mau tidak mau penafsir akan berkomentar sedikit atau banyak tentang ayat tersebut ketika berhadapan dengannya. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada satu karya tafsir pun yang bebas dari penafsiran dengan tendensi teologis tertentu, baik kadarnya sedikit maupun banyak.

Daftar Rujukan

- Abou Fadl, Khalid. *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Dhahabî (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Vol. 1. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Fatawi, M. Faisol. *Tafsir Sociolinguistik: Memahami Huruf Muqatba'ab dalam al-Qur'an*. Malang: UIN-Malang Press, 2009.
- Goldziher, Ignaz. *Maḥab Tafsir dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: eLSAQ, 2010.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara Wacana Karya, 2003.
- Jâbirî (al), Muḥammad 'Âbid. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-'Arabîyah, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan Optik Perempuan*. Yogyakarta, Logung Pustaka, t.th.
- Râzî (al), Muḥammad Fakhr al-Dîn. *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Saifuddin. *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

- Zamakhsharî (al), Abû al-Qâsim Maḥmûd b. ‘Umar. *Al-Kashshâf ‘an Ḥaqâ’iq Ghanâmiḍ al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta’wîl*. Riyad: Maktabah al-‘Ubaykân, 1998.
- Zirkîlî (al), Khayr al-Dîn. *Al-A‘lâm: Qâmûs wa Tarâjim li Ashbar al-Rijâl wa al-Nisâ’ min al-‘Arab wa al-Musta’ribîn wa al-Mustashriqîn*. Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâ’yîn, 2002.